

## RESEÑAS

El contexto histórico es algo anacrónico al menos en lo que se refiere a su visión *iluminista* del renacimiento, que ha sido ampliamente refutada pero que aún está presente en algunos estudios académicos. Así, el humanismo se presenta como superador de la supuesta mediocridad medieval, a la que se caracteriza de época inculta, oscura, dogmática y monolítica (sin distinciones entre el s. XII y el XIV). El contexto frente al que el humanismo se presenta como una alternativa se menciona pero no se trata y, por lo visto, se prejuzga: “A la frialdad de la teología tomista de corte aristotélico, que pretende, con presunción, explicar el misterio divino, se opone el sentimiento del cristiano que vive su libertad en la fe y ejerce la *caritas*, según el magisterio de san Pablo” (p. 265).

La bibliografía utilizada es, sin lugar a dudas, mucho mayor que la que figura al final o en las notas. A excepción de Garin, Burckhardt, Kristeller, Vasoli y algunos más, hay citas de las que sólo puedo decir que son *raras*; y no se citan fuentes. El *índice onomástico* (pp. 287-294) es una herramienta adecuada para la búsqueda en una obra con tantos autores.

A pesar de estas objeciones, debo decir que la obra es muy valiosa. La cantidad de obras analizadas de los autores que trata es muy grande; su análisis es certero. Dado que el humanismo fue un movimiento múltiple, es meritoria la búsqueda de una visión integradora: un esfuerzo de investigación que no ha sido vano. Este libro —de excelente redacción y cuidada edición— otorga al lector una visión sintética pero muy abundante sobre un tema del que, además, no hay en lengua castellana nada similar. Eso es algo que le agrega otro punto a favor. Doy la bienvenida a la primera *minienciclopedia* del humanismo italiano en nuestra lengua.

Ignacio Pérez Constanzó  
Universidad de Navarra  
ipconstanzo@alumni.unav.es

CARRIERO, J., *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's 'Meditations'*, Princeton University Press, Princeton, 2009, 519 pp.

Estas relecturas de las *Meditaciones* cartesianas se salen un poco de lo habitual. Según J. Carriero, vivimos en un momento histórico muy singular, es decir, *entre dos mundos*. Es un tiempo como el que le tocó vivir a Descartes, con la única diferencia de que en vez de situarnos en el paso

desde el clasicismo antiguo a la modernidad, ahora nos situaríamos en el paso desde la modernidad hacia una nueva época, la postmodernidad. De ahí que haya sido frecuente por parte de los filósofos postmodernos concebir las *Meditaciones* como un texto clásico, similar al de otros muchos de su época, que habría seguido marcándose el objetivo prioritario de elaborar una nueva metafísica acerca del alma, de Dios y del mundo, sin llegar a tener el carácter verdaderamente revolucionario que tuvieron sus dos primeros capítulos.

Es más, visto desde una perspectiva típicamente postmoderna, habría que atribuir a Descartes la defensa de una metafísica aún más dogmática e irreflexiva que la de épocas medievales relativamente cercanas, exenta de la actitud abierta al progreso del saber de sus dos primeros capítulos. El conjunto de las *Meditaciones* marcaría el inicio de una época de profundo regreso o estancamiento. Así, el pensamiento metafísico habría entrado en una forma de racionalismo dogmático estéril y contraproducente, sin otra situación comparable de deterioro metafísico a lo largo de la historia.

Carriero considera que esta interpretación tan negativa de las *Meditaciones* es consecuencia de una confusión entre las fases destructiva y reconstructiva de su método escéptico. Ha sido habitual concebir como revolucionaria la fase destructiva de su método. A veces se la ha visto incluso como un precedente de las réplicas más o menos clónicas que vendrían después, por haber fomentando un idealismo escéptico similar al que habría de llegar. En este sentido, los dos primeros capítulos de las *Meditaciones*, el primero referido al falibilismo y al método de la duda, y el segundo, referido a la búsqueda del primer principio de su filosofía, son los únicos con un valor decisivo en la historia de la filosofía. Sin embargo, ha de decirse que estas interpretaciones suelen valorar de un modo bastante vulgar los restantes capítulos de las *Meditaciones*, es decir, del tres al seis inclusive, por considerar que las aportaciones de su nueva metafísica de corte idealista son más regresivas que las de la filosofía medieval, sin poder ya atribuirle las pretensiones verdaderamente revolucionarias de su primera fase.

El autor reacciona frente a esta interpretación tan simplista de Descartes. Si hay en Descartes rasgos verdaderamente revolucionarios, esto no se debe sólo a la brillantez de su refutación del escepticismo de los dos primeros capítulos, sino también a la libertad de espíritu con que aborda la discusión de ideas en los restantes cuatro capítulos, entrando a todas las polémicas de entonces, por más que sus resultados no nos resulten deslumbrantes. Por eso, el autor contrapone el pensamiento de

Descartes al que, en su opinión, es el máximo exponente de una metafísica libre de prejuicios y elaborada a partir de los sentidos. Se trata de la metafísica aristotélico-tomista de Tomás de Aquino y sus comentadores. En su opinión, la teología filosófica de Descartes en la 3ª, 4ª, 5ª, y 6ª meditación presupone una respuesta positiva a la cuestión acerca de la esencia divina, al uso correcto del intelecto natural o a los criterios de demarcación de las ideas claras y distintas con respecto a las oscuras y confusas. Cree que sus respuestas tienen mayor potencia discursiva que la respuesta negativa de las *cinco vías* tomistas. Esas consideraciones ocuparían un lugar arquimédico central en su epistemología; no podrían reducirse a una pieza complementaria o decorativa, como se creyó entonces.

A la vez, se subraya la originalidad de la noción de mente o conciencia en el conjunto de las seis *Meditaciones*, por ser el lugar donde se articulan las relaciones que el “yo pienso” mantiene tanto respecto a *Dios*, como respecto del mundo o el cuerpo, asignándole una función de alcance estrictamente metafísico, que anteriormente no se había advertido. El “yo pienso” es una estructura compartida que condiciona y a su vez hace posible las relaciones de alcance transcendental que el ser humano mantiene con Dios, el mundo, el resto de seres o sí mismo, sin cuestionar el papel epistemológico arquimédico que tuvo desde entonces. Así se mostrará la mayor apertura de ideas de los planteamientos cartesianos, su profundo revisionismo crítico con respecto a los problemas estrictamente metafísicos, su alejamiento del dogmatismo y de los apriorismos teológicos escolásticos, y finalmente, su consideración meramente hipotética y conjetural de los futuros desarrollos especulativos de la metafísica. En cualquier caso se muestra un estereotipo de la filosofía cartesiana muy distinto al de la crítica postmoderna y de la metafísica del racionalismo dogmático, ya sea en Descartes, Leibniz, o en posteriores epígonos del positivismo lógico, desde Russell al primer Wittgenstein.

Una reflexión crítica final. Ciertamente, las reacciones en favor de determinadas críticas postmodernas a Descartes como las de Taylor, Rawls o MacIntyre han sido numerosas. Muchas de ellas han rescatado aspectos del proyecto cartesiano anteriormente olvidados. Pero tiene mayor interés comparar el sistema cartesiano con el aristotélico-tomista. Las vías tomistas darían acceso a la *pre-estructura* del comprender que instalaría al hombre en su mundo entorno, resaltando así otros aspectos interesantes del proyecto cartesiano. Pero si verdaderamente Descartes otorga al “yo pienso” este carácter cuasi-transcendental, ¿no se podría señalar a las pruebas en favor de la existencia de Dios una capacidad similar, ya se

## RESEÑAS

lleven a cabo a través de las *cinco vías* o de una posible justificación del *principio de plenitud*, como han sugerido Inciarte y Llano en su *Metafísica tras el final de la metafísica*?

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra  
cortiz@unav.es

FRAASSEN, B. C. van, *Scientific Representation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 408 pp.

B. C. van Fraassen defiende una teoría pictórica de la representación científica según la cual las teorías y conceptos científicos tratan de asemejarse lo más posible a los objetos a los que se remiten por medio de diversos instrumentos como gráficas, esquemas o simples ecuaciones. Nunca se podrá garantizar una semejanza absoluta. Invirtiendo la propuesta popperiana del racionalismo crítico, defiende un empirismo estructuralista autocrítico, que considera toda forma de representación científica como un epifenómeno condicionado por dos factores, a saber: una infraestructura experimental en sí misma ampliable y una superestructura teórica en sí misma mejorable. Esta mejora no depende del método de falsación o refutación, sino de una aplicación aún más exhaustiva del método inductivo. Sólo mediante este doble movimiento de ampliación-inducción se podrán sustituir las representaciones científicas parcialmente confirmadas experimentalmente por otras mejor confirmadas teórico-inductivamente. Nunca se logrará, sin embargo, una plena confirmación y serán objeto de reformulaciones.

El empirismo estructuralista autocrítico remite a una teoría pictórica de la representación científica similar a la propuesta por Putnam en su disolución de la paradoja del lenguaje ideal perfecto, por Carnap en *Der Logische Aufbau der Welt*, por el Wittgenstein del *Tractatus*, por el Russell de *The Analysis of Matter*, o incluso antes por la teoría de la figura (*Bildtheorie*) de Boltzmann, Hertz, Mach, Maxwell, Plank, así como por otros representantes del llamado *empiriocriticismo* de finales del s. XIX e inicios del XX. En este contexto se revalorizan las aportaciones de algunos científicos como Faraday, Mach, Michelson-Morley, Einstein, Poincaré, Bohr, y otros clásicos desde Gassendi a Newton. La única diferencia estribaría en que ahora, el centro del interés no se centraría tanto